Vestígios da antiga sofística em Jacques Derrida

Lucio Lauro B. Massafferri Salles[*]

> Quanto ao discurso, afirma, ele se constitui a partir dos objetos que nos chegam do de fora, isto é, das coisas sensíveis. Pois é do encontro com o sabor que se forma, em nós, o discurso que emitimos sobre esta qualidade, e da incidência da cor, o discurso sobre a cor. Assim sendo, o discurso não é "comemorativo" do de fora, é o de fora que se torna revelador do discurso.
>
> (Górgias, *Tratado do Não Ser* §85)

Apresento aqui uma perspectiva sobre a filosofia de Jacques Derrida, a saber: que a sua filosofia, seu estilo e sua escrita, possuem nuanças de um *savoir faire* que foi atribuído por uma tradição filosófica à antiga sofística.

Indicarei lugares em que Derrida parece retomar, e até mesmo dissimular, um manejo de linguagem peculiar da primeira sofística, para, quem sabe (?), constituir seu processo gramatológico de desmontagem de alguns dogmas enraizados a partir de uma tradição metafísica, de orientação platônico-aristotélica.

Isso implica também propor e dizer que é possível que não somente a sofística, que se constituiu como uma espécie de duplo excluído da filosofia, mas, que, também o ceticismo, quando este deriva de determinadas especulações lingüísticas gorgianas, podem ter exercido influências sobre as perspectivas de Derrida. São assim basicamente duas as linhas que norteiam este texto.

A primeira dessas linhas diz respeito à imagem do feminino, sobre a qual Derrida, seguindo rastros deixados por Nietzsche e dialogando com a psicanálise, aponta as dificuldades de se conseguir conceituar "o que é" a mulher. Nesse caso, parece ser a fragilidade na construção dos alicerces conceituais o que mais interessa a Derrida. Por conseguinte, apresentarei em linhas mais ou menos gerais até que ponto determinados questionamentos característicos do *thâuma* dos antigos gregos parecem

[*] Doutorando em Filosofia pelo PPGF da UFRJ, Mestre em Filosofia pelo PPGF da UFRJ, Especialista em Psicanálise pelo CEPCOP da USU. Pesquisador e membro do Laboratório *Ousia* de Estudos em Filosofia Clássica (UFRJ) e do Programa de Altos Estudos em Representações da Antiguidade (UFRJ). Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Contato: lucio.m.salles@gmail.com

ter se deslocado, com o passar do tempo, passando de uma postura interrogativa, de exame e especulação, *sképsis*[1], para uma postura que privilegia a afirmação e a identificação, visando a fabricação do conceito. E, em decorrência desse escopo, a atividade filosófica teria, em parte, se descaracterizado, enquanto *modus operandi* tipicamente humano. A filosofia teria deixado de se diferenciar como uma atividade pela qual se manifestam os desejos de explorar e de investigar, a partir de uma condição de desconhecimento e de estranheza, que é característica do desamparo humano frente ao incessante fluxo do real, para se transformar em agrupamentos de sistemas de pensamento, orientados pelo desejo da certeza e da identificação.

A segunda linha de articulação é uma interpretação de alguns aspectos peculiares da primeira sofística, que será representada aqui por Górgias, cujas idéias me parecem ser íntimas de Derrida. Refiro-me, especialmente aqui, às especulações de Górgias sobre a potência das linguagens, oral, escrita e imagética. Modalidades de linguagem essas que Górgias considerava como *phármaka* (drogas) para as mentes humanas. Essa temática da linguagem como *phármakon*, aliás, foi bastante explorada por Derrida, no texto *A Farmácia de Platão*. Contudo, é importante dizer que não se trata somente de examinar aspectos de uma teoria de linguagem presente nos escritos de Górgias. Mas, sim, para além disso, de observar quais são os elementos presentes no pensamento de Górgias que Derrida parece retomar, para proceder à descostura textual a partir da qual desenvolve algumas de suas próprias idéias.

Antes de dar início ao exame da questão do feminino, falarei de um mito africano que li certa vez[2]. Um mito cuja leitura pode servir à guisa de uma introdução. Um aperitivo mítico, para nos abrir os poros.

Esse mito narra que, em algum momento no tempo e em algum lugar da Terra, os deuses teriam criado primitivamente duas raças separadas. Uma dessas raças era a raça dos homens. A raça dos homens se reproduzia entre si somente, gerando meninos em uma ilha que era exclusivamente masculina. Havia, porém, uma ilha vizinha a essa ilha onde os homens habitavam. E nessa ilha vizinha vivia outra raça, a raça das mulheres. O mito nos diz que, assim como faziam os homens, as mulheres também se reproduziam entre si, gerando apenas meninas, ao invés de meninos. Cabe aqui ressaltar

---

1 Derrida, J. *Esporas. Os Estilos de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Ed. Nau, 2013, pg. 38. Utilizo aqui a tradução de Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues.

2 Cf. em *Heteridade* (Revista de Psicanálise. VI. 2006, p. 129). Trata-se de um mito africano apresentado em uma conferência dada por Françoise Héritier, em Pau, abril de 2006, conforme o relato de Bernard Nominé.

como é notável certa similaridade desse mito africano com o mito dos duplos, das esferas sexuadas, que nos é contado pelo personagem Aristófanes, do *Banquete* de Platão[3]. Sob a pena de Platão, Aristófanes reparte, em sua narrativa, os duplos seres esféricos sexuados em três espécies, a saber, homem-homem, mulher-mulher e homem-mulher. E, uma vez separados por desígnio divino, esses seres deveriam se buscar pela face da Terra, sob a égide do desejo de uma espécie de fusão, supostamente original. No caso específico do referido texto de Platão, esse desejo, ou essa busca, seria uma das faces de *Eros*.

Porém, retomando o mito africano, aconteceu que, sem que se soubesse o porquê ou a razão, na caída da noite, os homens habitantes da primeira ilha começaram a ser atraídos para a ilha das mulheres. Uma situação que os levou a ultrapassar uma região que os deuses haviam demarcado como zona proibida e que separava fisicamente as duas raças. Os homens sabiam que estavam infringindo uma interdição. E, mesmo assim, eles continuaram a usar subterfúgios para enganar a vigilância divina.

Obviamente os deuses, a quem nada que existe de proibido escapa, acabaram por se dar conta do que estava ocorrendo. E, para poder punir os homens, impediram que eles continuassem a se reproduzir entre si. Segundo o castigo divino, doravante, os homens teriam que passar pelas mulheres para poder se reproduzir. Em outras palavras, o nascimento de um menino daria o testemunho de um ato sexual entre um homem e uma mulher, e não mais entre dois homens, como era antes. Mas, no que diz respeito às meninas, o mito africano se encerra assim, deixando subsistir a dúvida. Não se exclui a hipótese, portanto, de que possa haver em algum lugar na Terra, em alguma ilha que nos é desconhecida e inacessível, uma tribo de mulheres que continuariam, quem sabe, a se reproduzir entre si. E, do mito, fica a pergunta: Mas, afinal, como "se faz" uma mulher?

Inicio a articulação entre Derrida e a antiga sofística com uma pista que se encontra no capítulo "A Simulação", do livro *Esporas: Os Estilos de Nietzsche*. Trata-se da passagem onde Derrida propõe que "a mulher é, contraditoriamente, duas vezes o modelo, ela é de forma contraditória, louvada e condenada ao mesmo tempo"[4]. A mulher é aqui nomeada por Derrida como um duplo paradigma. Ambígua e talvez mesmo ambivalente, na medida em que Derrida alude sutilmente ao estilo dos discursos epidícticos para falar sobre ela, "a mulher". É interessante lembrar que o estilo epidíctico foi um dos gêneros de discurso mais disseminados pelos antigos sofistas,

[3] Platão. *Banquete* 189c-193e. Utilizo aqui a tradução de Carlos Alberto Nunes.
[4] Derrida, J. *Esporas. Os Estilos de Nietzsche*. Op.Cit. p. 47.

constituindo, estilisticamente falando, um artifício discursivo que possibilita enunciar os contrários, isto é, no caso, enunciar o elogio e a censura, o louvor e a condenação.

É difícil observar essa passagem do texto de Derrida e não a relacionar com o *Elogio de Helena*, de Górgias. Principalmente quando se sabe que Górgias, a fim de mostrar a potência das palavras que são capazes de suscitar emoções diversas e às vezes até mesmo opostas, compôs um discurso híbrido, para seus ouvintes e leitores. O discurso de Górgias, ao mesmo tempo uma *apologia* e um *encômio*, tem a personagem Helena como protagonista. Górgias não nega que as ações de Helena geraram devastadores efeitos, tanto em gregos como em troianos: ao contrário disso, ele nos mostra como era esperado (*eikós*) que ela, Helena, fizesse o que fez, tendo sido coagida a agir, ou por obra do Acaso, dos Deuses ou da Necessidade, ou devido à força dos homens, ou pela sedução das palavras (que são como um *phármakon* para a alma) ou, finalmente, quem sabe, por obra de *Eros*, o deus do Amor[5]. E, a respeito dessa perspectiva encomiástica e apologética de Górgias, vale notar que no *Fedro* Platão faz Sócrates aludir ao modo com que o poeta siciliano Estesícoro, tendo sido "privado da vista por ter caluniado Helena", se purifica e recupera a sua visão, após compor uma retratação, uma *Palinódia à Helena*[6], que nada mais era do que um poema em que a mulher Helena é eximida das faltas anteriormente censuradas, uma vez que, segundo nos diz Estesícoro[7], nem mesmo à Tróia Helena teria ido[8].

Dito isso, penso ser interessante formular aqui a seguinte questão: Por que Derrida aludiria, de uma maneira sensivelmente velada, a uma imagem próxima à de uma personagem como Helena para falar "da mulher", nessa passagem do seu texto? E, no caso específico, à imagem de uma Helena "ambígua", ambivalente, "censurada e louvada", tal como ocorre através do texto de Górgias?

Podemos considerar que é principalmente através da poesia épica e da poesia trágica, dos mitos e da tragédia ática, assim como de escritos como este – *O Elogio de Helena,* de Górgias –, que sabemos detalhes sobre essa personagem de Homero, que sob muitos aspectos personifica contraditórios dizeres acerca do paradigma do "que é" a mulher, ou melhor, sobre "o que" define "a mulher". É notório que, tanto através da

[5] Górgias. *Elogio de Helena*. §5-6. Utilizo aqui a tradução de Barbara Cassin, com modificações.
[6] Platão. *Fedro*.242e-243b.
[7] C.f também em Isócrates. *Elogio de Helena*. X. 64.
[8] Uma perspectiva similar a essa, de Estesícoro, pode ser vista na tragédia *Helena*, composta posteriormente por Eurípides.

poesia antiga, como também por intermédio da prosa gorgiana, Helena se faz como imagem quase arquetípica e contraditória do feminino.

E em que aspectos poderia ser pensada essa personificação, quase arquetípica, de Helena?

Vejamos alguns deles. Helena é a amante e é a amada. Helena é a sedutora e é também a seduzida. Afinal, como se isso não bastasse, ela conhece a arte do manuseio de remédios que afastam as dores do psiquismo. Uma arte – a do manejo do *phármakon*, é importante que não esqueçamos – que ela teria aprendido no Egito[9]. Segundo Homero, Helena é a "cadela"[10]. Que é condenada, no dizer de Górgias, quer seja pelo "crédito que lhe concedem os poetas que escutamos", quer seja pela "fama do seu nome, que se tornou memória de acontecimentos"[11].

Na sequência do texto, Derrida menciona a "lógica do caldeirão"[12], uma referência direta aos escritos onde Freud medita sobre as estruturas lógicas acerca daquilo que ele denominou como "chistes sofísticos"[13]. Ou, em outras palavras, onde Freud lança mão dos chistes e da comicidade anedótica, para analisar construções linguísticas que nada tinham de absurdas e que ele considerava serem próprias ao sistema inconsciente do psiquismo humano. E essas construções linguísticas, podemos deduzir a partir do dizer de Freud, seriam similares às estratégias discursivas dos antigos sofistas, a ponto de serem nomeadas, no texto freudiano, como "chistes sofísticos"[14].

Um pouco mais adiante no texto, Derrida retoma uma imagem do feminino – que, neste artigo, relacionei à figura de Helena –, para nomeá-la, mesmo sendo esta uma

---

[9] Homero. *Odisseia*. IV. 220-234.Utilizo aqui a tradução de Carlos Alberto Nunes.

[10] Ibidem. 145-146. Nesta passagem o termo "cadela" é utilizado pela própria personagem Helena para definir a si mesma. Também nos versos da *Ilíada* (III.180-181) Helena é referida como uma "cadela". Utilizo aqui as traduções estabelecidas por Carlos Alberto Nunes para os poemas *Odisseia* e *Ilíada*, de Homero.

[11] Górgias. Op.Cit. §2-3.

[12] Derrida, J. Op.Cit. p. 47. Essa referência de Derrida, à uma "lógica do caldeirão", será analisada com mais detalhes na parte final do artigo.

[13] Freud, S. *Os Chistes e a Sua Relação com o Inconsciente*. São Paulo: Ed.Imago (ESB), 1972 [1905], p. 25-94.

[14] Na introdução do *Les Sophistes*, de Theodor Gomperz (Ed. Manucius. Paris. 2008[1908]), Olivier D'Jeranian nos conta que, com apenas vinte anos de idade (1876) e por sugestão de Franz Brentano, Freud iniciou uma relação de estudo e amizade com o helenista vieniense Theodor Gomperz. Na época, através de Brentano, Gomperz encontraria em Freud o colaborador que buscava, para traduzir um ensaio sobre Platão. E Freud, como nos lembra D'Jeranian, assistiu às conferências de Gomperz, sobre "os sonhos nos povos antigos". Este texto, *Les Sophistes* de Theodor Gomperz, foi retirado do seu livro *Le penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique* [tome I, livre III, chapitres V, VI et VII], que é um dos livros que Freud admite "ter influenciado nos seus conhecimentos e na sua visão de mundo". c.f. em Freud, S. *Resposta a um questionário sobre leitura* (1906), in Breves Escritos. Vol. IX: E. S. B. 1972 [1903-1906].

imagem portadora de ambiguidades, enquanto um "modelo da verdade". É nesse ponto que, segundo Derrida, essa versão da mulher como paradigma da verdade parece gozar "de uma potência sedutora que regula o dogmatismo". É o que eu chamaria aqui, de acordo a imagem descrita, da mulher na condição de *dýnamis*, a que modera, ou, para usar as palavras de Derrida, a que "desbaratina e bota para correr os homens, os crédulos, os filósofos"[15]. Trata-se, talvez, da formação de uma imagem da mulher enquanto um movimento de recusa. Enquanto uma espécie de renúncia de uma definição, simples e cabal, que supostamente seria capaz de atribuir à "mulher" uma universalidade, tal como ocorre com os imaginados objetos metafísicos. Objetos, nos diz Górgias, "os quais ninguém vê". Objetos que, ditos por intermédio de palavras possuidoras da potência da droga e da tintura (*phármakon*), parecem ter o poder de se materializar, na medida em que as palavras "fazem com que coisas incríveis e invisíveis brilhem aos olhos da opinião"[16]. Objetos esses cujo conhecimento também dependeria, em uma última instância, da regra da não-contradição, tal como em uma hipotética sentença onde se poderia dizer que é impossível que [elas] sejam e não sejam as mesmas, ao mesmo tempo, nos mesmos discursos[17].

Essa "mulher", nos diz Lacan, "ela não existe", enquanto tal. Ela não existe, pois ela é "não-toda", em uma referência à função toda fálica, masculina. Isto significa que é preciso distinguir que o seu gozo, de mulher, não se submete a uma ordenação afeita à lógica da castração. Antes de tudo, ainda glosando Lacan, creio que se trata aqui de que, enquanto individualidade, singularidade, "a mulher" sempre escapa aos homens, uma vez que "o gozo fálico é o obstáculo pelo qual o homem não chega, eu diria, a gozar do corpo da mulher, precisamente porque o de que ele goza é do gozo do órgão"[18].

Diz ainda Derrida que ela, mulher, brinca "com a dissimulação" e com o "enfeite". Que ela joga com a "mentira e com a arte", assim como com a "filosofia

[15] Derrida, J. Op.Cit. p. 47.
[16] Górgias. Op.Cit. §13.
[17] Antes de Aristóteles sistematizar na sua *Metafísica* (1006a) a identidade como princípio geral regulador da ontologia, Górgias Leontino enunciou essa regra, da não-contradição, na *Apologia de Palamedes* (§25) e no *Tratado do Não Ser* [*Adv. Math*. §67; *De M. X. G.* [3] (30)], com uma sutil diferença, em relação ao escopo de Aristóteles. Para Górgias, a regra da identidade teria a sua validade e a sua eficácia referida ao aspecto da confiabilidade e da aplicabilidade dos argumentos que compõem os discursos. Sendo o âmbito forense, um modelo, por ser um privilegiado espaço onde se encontram discursos antagônicos. Um espaço regido pelo *agôn*, onde, independentemente de testemunhas e de evidenciais materiais, ambas as partes irão pleitear de juízes e ouvintes o valor de verdade das suas falas.
[18] Lacan, J. Seminário XX. *Mais, ainda*. Tradução de M. D. Magno. RJ: Ed. Jorge Zahar. 1993 [1972-1973]. p. 15.

artista"[19]. A isto acrescento, concordando com Cassin[20], que ela, mulher, parece divertir-se com a discursividade sofística, a do *phármakon*. Uma discursividade com a qual Platão se preocupou, provavelmente com mais bom humor do que se supõe, a ponto de definir essa discursividade sofística, no diálogo *Górgias*[21], como uma espécie de "culinária, uma cosmética ou uma rotina". A respeito disso, recordo uma imagem proporcionada por Homero[22], a imagem de Helena, tal como uma sereia que "rodeia por três vezes o cavalo de madeira", simulando com a sua voz, isto é, com a sedução do *phármakon*, as vozes das esposas dos soldados gregos. Nesse episódio, Odisseu, ao reconhecer a voz de Helena, consegue impedir que os soldados saiam de dentro do cavalo de madeira. Essa dissimulação, esse divertimento mortífero de "dentro e fora" que se materializou no presente dos gregos, não teria sido desvelada se não fosse a escuta de Odisseu que, conhecedor de sereias, distinguiu nas variadas vozes uma única voz e um único corpo.

Posto isso, cabe lembrar que o diálogo *Górgias* contém outras pistas sobre esse estrangeiro tipo de discurso. Um tipo de discurso que, sob a pena de Platão, ora parece balançar para o lado da sofística, ora parece tender para o lado da retórica[23]. Uma caracterização que faz de Górgias, personagem de Platão, o artífice "da retórica" (τῆς ῥητορικῆς). Um tipo de discurso que Platão considerou como algo distante da sua filosofia e do bom uso do *lógos* vivo, que seria o *lógos* verdadeiramente ordenador da alma e que deveria estar, como bem observa Derrida analisando Platão, "sob a guarda do pai".[24]

Essa suposta distância, apontada por Platão, mostrava o quanto essa rebelde estrangeira, sendo retórica ou sofística, se constituía de algum modo como uma ameaça ao seu ideal filosófico. A ponto de que se tenha suspendido certa hospitalidade intelectual, para que ela, sofística, fosse expulsa da festa em que penetrara sem ao menos ter sido convidada. Uma expulsão "bem sucedida", nos diz Cassin[25], visto que esses primeiros sofistas, dentre os quais se encontra Górgias, ficaram reduzidos, na escrita de Platão e de Aristóteles, ao "psêudos, a falsificação e ao não-ser". E isso

---

[19] Derrida, J. Op. Cit., p.47.
[20] Cassin, B. *Ensaios Sofísticos*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. Siciliano. 1990, p. 293-302.
[21] Platão. *Górgias*. 464c-465c. Utilizo a tradução de Carlos Alberto Nunes, com modificações.
[22] Homero. *Odisseia*. 277-279.
[23] Platão. Op. Cit. 449a 5.
[24] Derrida, J. *A Farmácia de Platão*. Rio de Janeiro: Ed. Iluminuras. 2005, p. 60-61.
[25] Cassin, B. Op. Cit. p. 13.

significa dizer também que a recepção da antiga sofística, a partir de Platão, caracterizou-se pela rivalidade, mesclada com certo humor. Uma espécie de emulação, que visava uma superação da filosofia sobre a sofística, pelo menos sob um ponto de vista prático-teorético. Primeiramente de Platão e depois de Aristóteles. Uma sofística, é interessante que não se esqueça, que se apresentava enquanto *práxis* e como domínio plural de campos de saberes. E que, além disso, jamais se configurou, enquanto sofística, como um homogêneo movimento sapiencial de mestres estrangeiros em Atenas, isto é, como um grupo uniforme de mestres itinerantes. Uma sofística que se utilizava, assumidamente, do uso eficaz da linguagem, visando a formação e o preparo dos indivíduos para a complexidade da vida política.

Ainda no *Górgias*, nos diz Platão, diferentemente da filosofia, a sofística é afeita à adulação. A sofística, sendo uma "bajulação culinária", uma "cosmética", ela também é "falsa", ela é "noviça e sem decoro". E ela, sofística, acrescento aqui, sendo deste modo irresistivelmente feminina, não pode ser muito saudável, uma vez que "seduz os homens por meio das formas, das cores, dos esmaltes e da sua indumentária".[26]

Ora, vê-se aqui, se não é essa imagem algo bem próximo da imagem caricaturada de uma mulher. É essa imagem, com formas sedutoras e recoberta de adornos, a imagem que Platão parece opor a um sistema ideativo mais vigoroso e apropriado à formação dos filósofos-soldados da sua *república* (*politéia*) ideal. Dito de outro modo, a sofística ter-se-ia constituído como uma espécie de fetiche dotado de qualidades mágicas de encantamento e ocultamento, ou do engano das aparências, que é considerado próprio a essa referida caricatura do feminino, na medida em que ela, sofística, denuncia que talvez nada haja, de fato, por baixo da roupagem do "ser", ontológico, fixo, ou na medida em que aponta para um véu, tecido de linguagem, que nos recobre e que constrói mundos. Trama de linguagem essa, cuja tessitura não só constitui, mas também registra e dissemina memórias. E que, sendo assim, acaba por frustrar determinados desejos, como, por exemplo, o de possuir infalibilidade, no que diz respeito aos critérios de aferição das verdades. Desejos esses que talvez pertençam a uma ordem de ficções que se fixam em memória ou das verdades que se fazem verdades pelo modo como foram e são contadas, simplesmente.

Sim, essa sofística que foi concebida no coração do dramático *agôn* platônico como uma espécie de maquiagem do saber, ou como uma superficialidade, pode ser

[26] Platão. Op. Cit. 464d-465e.

vista também como uma estrangeira relativamente indefesa. Assim como também é indefesa a *graphé* na sua significação de escrita, de tintura ou de pintura. Algo que já havia sido apontado, antes mesmo de Platão, por Alcidamante de Eléia (*Sobre os Sofistas*)[27], o herdeiro e sucessor da sofística gorgiana em Atenas, que fez de alvo a timidez, os escassos dons de orador público e a escola de filosofia do seu grande rival, Isócrates. Observando as idéias de Alcidamante, vê-se que, pertencendo a um gênero feminino, a escrita "é algo fácil de abordar"[28]. Pois a escrita, sendo imóvel[29], não teria como se proteger das violências e dos ataques, dentro de um universo político imerso na erística e na dialética e onde floresciam cada vez mais as disputas em tribunais, como era o caso do universo ateniense à época de Alcidamante, de Isócrates e de Platão. Pois a escrita, acrescento aqui, poderia ser facilmente raptada, sequestrada. A escrita precisa de tempo, para vir a ser. Ela emudece, quando lhe provocam. Por isso também, quem sabe (?), muitas vezes ela pode ser mal interpretada, no seu silêncio.

Sobre esse aspecto, vale lembrar que, no *Elogio de Helena*, Górgias nos diz que, em sendo um *phármakon* para as almas, tal como o é o discurso oral (*o lógos*), "a escrita (*graphé*) também tem o poder de encantar e de persuadir uma multidão, quando é a arte (*techné*) que engendra a sua redação e não a verdade (*alétheia*) que a determina".[30] Nessa passagem, além de desvincular a eficácia discursiva da escrita, da pretensão de se dizer a verdade, Górgias também sugere que o fator determinante da potência dessa escrita-*phármakon* decorre da arte de saber redigir, ou, se modificarmos a ordem dos termos da tradução[31], do saber redigir com arte.

---

[27] Há razoável consenso, entre os especialistas, de que esse texto de Alcidamante, que é conhecido também como *Contra Aqueles que Escrevem Discursos Escritos*, possa ter sido confeccionado como uma resposta à abertura da escola de filosofia de Isócrates, ou talvez em reação a um texto de Isócrates, que nos é conhecido com o título de *Contra os Sofistas*. Não se descartando, porém, a hipótese, de que o texto *Contra os Sofistas*, de Isócrates, é que possa ser uma refutação ao *Sobre os Sofistas*, que é uma espécie de síntese programática do ensino de Alcidamante e cuja confecção é datada, aproximadamente, de 391 a.C. Sobre isso, c.f. em Avezzù, G. *Alcidamante. Orazioni e frammenti*. Testo, introd., trad. e note a cura di G. A. (Boll, Ist. Filol. Gr., Suppl. 6). Roma, 1982.

[28] c.f. conforme observa Javier Daroca na nota de rodapé de número 51 da sua tradução do *Sobre os Sofistas* (§3), o adjetivo *Euepíthetos*, que é utilizado por Alcidamante de Eléia, é um termo da linguagem militar comum à sua época. E esse termo significa mais precisamente, *"fácil de atacar"*. Também no diálogo *O Político*, de Platão (306a 8-10), se encontra uma única ocorrência desse mesmo termo, que no caso, tal como faz Alcidamante, também é utilizado por Platão com um sentido agonístico, que é quando o personagem *Estrangeiro de Eléia* usa a palavra *Euepíthetos* em um contexto de alusão às disputas e aos embates discursivos entre os cidadãos na *pólis*. c.f também em Xenofonte *Anabasis*. III. 4.20.6., e Aristóteles. *Política* 1314b 34.

[29] Alcidamante. *Sobre os Sofistas*. §21.

[30] Górgias. Op. Cit. §13-14.

[31] Utilizo aqui a tradução estabelecida por Bárbara Cassin para o *Elogio de Helena*, de Górgias.

São também esses escritores, donde se pode incluir o desafeto Isócrates, que Alcidamante nomeará como *poietái*[32], isto é, poetas ou artífices. Artífices esses que, distanciando-se da eloqüência e da capacidade de improviso próprias de sofistas, se julgavam conhecedores, tanto da retórica como da filosofia, dedicando-se demasiadamente à *logografia*[33]. Artífices esses, segundo Alcidamante, que, mesmo "reivindicando para si a filosofia e comprometendo-se a ensinar a outros", precisavam, no entanto, "de ter em mãos um livro, para poder demonstrar a sua sabedoria".[34] Alcidamante, um sofista, filósofo. Um estrangeiro da Eléia asiática, a quem, segundo Quintiliano[35], Platão se refere no *Fedro* como *Palamedes Eleático*. Alcidamante via a fala como um organismo vivo, propício ao improviso oportuno (*kairós*) e à eloquência, sendo, então, a "força (*dýnamis*) da palavra (*lógos*), capaz de atender a necessidade dos homens". Uma potência, segundo Alcidamante, que é capaz de "trazer os que erram à razão", assim como também é capaz de "consolar os desventurados e acalmar os desesperados".[36] A escrita, conforme observa Derrida[37] comentando Alcidamante, seria, por sua vez, algo "como uma compensação ou remédio, para a fala débil".[38]

Diante disso, e retomando as pistas deixadas por Derrida acerca de uma imagem da mulher, cabe lembrar que Helena também é um simulacro, tal como o é a definição da sofistica que é dada por Platão, no diálogo *Górgias*. Ela é uma ilusão (*apathé*). Helena é uma miragem, ou "um fantasma (*êidolon*) como diz Estesícoro", que engana a praticamente todos "por desconhecimento da verdade".[39] Essa condição de disfarce se confirma, quando se observa, em algumas das versões míticas, que é seguindo o rastro de uma imagem da rainha Helena que o exército grego vai à Tróia, acreditando estar resgatando a "verdadeira Helena", quando, na verdade, "a mulher", de fato, se encontrava longe dali, abrigada na magia do Egito[40].

---

[32] Alcidamente. Op. Cit. §2.
[33] Ibidem, §3 e 13.
[34] Ibidem, §15.
[35] Quintiliano. *Instituición Oratória*. III. 1, 8-10.
[36] Alcidamante. Op. Cit. §10.
[37] Derrida, J. Op. Cit. p. 61.
[38] Parte da minha pesquisa de doutorado é dedicada à análise de proximidades que existem entre algumas passagens dos textos de Alcidamante com idéias apresentadas por Platão, no *Fedro* e no *Sofista*. Embora com uma perspectiva mais prática e menos preocupada com classificações hierárquicas, Alcidamante de Eléia também percebia a escrita como um simulacro (*schêmata*) da fala viva, que é expressa oralmente. A escrita, segundo Alcidamante, seria algo como as pinturas de animais vivos (*gegrâmmenon zôon*), imóveis, pois na verdade elas seriam um tipo de *mímesis* dos corpos reais (§27).
[39] Platão. *República* (586c). Utilizo aqui a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.
[40] c.f. A respeito desta versão do mito, ver na tragédia *Helena*, de Eurípides, assim como também no *Fedro* (242e- 243b) onde Platão, talvez fazendo um jogo de sobreposições de personagens com o próprio Górgias, irá se referir à *Palinódia de Helena*, do poeta Estesícoro, passando ao largo de citar diretamente

A rainha Helena é também um cobiçado prêmio, pois foi com a promessa de poder tê-la para si que Páris aceitou escolher a deusa do amor, Afrodite, como a mais bela, em uma disputa entre deusas. Refiro-me aqui ao mítico episódio do casamento dos pais de Aquiles, onde *Éris*, a deusa da discórdia, promove uma competição de beleza entre as deusas Atena, Hera e Afrodite, ao lançar entre as três um "pomo de ouro da discórdia", com a seguinte inscrição: "para a mais bela das mulheres".[41] A ambivalência que se apresenta nos efeitos causados por esse gesto literalmente *erístico* reside no detalhe de que tanto a união do povo aqueu como também as dissensões ocorridas em conseqüência da guerra de Tróia se devem a esta, digamos, inspiração lúdica da deusa *Éris*. Afinal, como narra Homero na *Ilíada*, é em torno do resgate de Helena, a mais bela dentre as mulheres, que se dá a guerra entre gregos e troianos. Assim como também é em torno dessa celebrada beleza, que se dá esse mito homérico de unificação das cidades gregas. Uma confraria de homens unidos pelo pacto da palavra, que os obrigava a resgatar uma Helena que, segundo uma especulação de Derrida, poderia muito bem "ter cedido à violência de uma fala" de Páris, ou até mesmo, quem sabe, "ter fraquejado, diante de uma carta".[42]

***

Passo agora a um segundo momento que se constitui como parte final da presente articulação. Retomo aqui, como foi assinalado no início do texto, a referência feita por Derrida à "lógica do caldeirão". O que aparentemente não passaria de um chiste, de uma anedota, uma narrativa irônica com a qual Freud analisa as relações entre algumas estruturas de linguagem e as formações inconscientes do psiquismo humano, é na verdade o indício de um tipo de operação discursiva bastante similar à que Górgias utilizava. Mas, afinal, o que é esta tal "lógica do caldeirão", a qual Derrida alude?

Um pouco antes da passagem onde há a referência à mulher que é "duas vezes modelo", simultaneamente censurada e louvada, Derrida nos diz que "a mulher dobra o argumento do suplemento à lógica do caldeirão".[43] Trata-se aqui de uma referência

---

O Elogio de Helena, que seria um texto interessante de ser confrontado com as concepções acerca da escrita como *phármakon* (o mito de *Theuth*) e da linguagem como *psicagogia* para a alma (*Fedro*. 261b e 271d).

[41] Higino. *Fábulas, 92*.

[42] Derrida, J. Op. Cit. p. 62.

[43] Ibidem. p. 42.

direta ao texto onde Freud analisa estas estruturas dos chistes, chegando a nomeá-los sugestivamente como "chistes sofísticos" ou "sofismas".[44]

Nesta passagem, Freud nos conta a seguinte anedota:

> A. tomou de B. um caldeirão de cobre e, após devolvê-lo, foi acionado por B, já que o caldeirão tinha agora um grande furo que o tornava inutilizável. Sua defesa foi: "Em primeiro lugar nunca tomei emprestado um caldeirão de B.; e em segundo lugar o caldeirão já estava furado quando eu o peguei emprestado; e em terceiro lugar, devolvi-lhe o caldeirão intacto".

A estrutura desse "chiste sofístico", tal como Freud o nomeou, é descrita como um deslocamento de pensamento. Ou, nas palavras de Barbara Cassin[45], uma estrutura de "recuo de pensamento", tal como aquela em que Górgias dispôs as três teses sobre as quais são desenvolvidos os seus argumentos, no texto que nos é conhecido, graças a Sexto Empírico, como *Tratado do não ser*. Assim como nesse *Tratado* de Górgias, a estrutura lógica da anedota do caldeirão consiste na apresentação de três teses distintas em sequência, e que, de fato, são logicamente válidas, caso sejam lidas isoladamente.

Observemos a primeira tese do chiste, onde A diz jamais ter tomado um caldeirão emprestado de B. Esta primeira tese se torna absurda, no caso de se passar diretamente dela para a segunda tese, tal como se a segunda tese fosse um simples suplemento à primeira. Pois, se A nada pegou emprestado, A não poderia saber que o dito caldeirão tinha um furo. O mesmo ocorre na terceira e conclusiva tese, onde se vê A afirmar ter devolvido intacto um caldeirão que ele, A, nem mesmo teria tomado de empréstimo, conforme se afirma na primeira tese.

A respeito desta característica, Cassin destaca-a como uma primeira surpresa, para os leitores de Platão e de Aristóteles, pelo simples fato de que "o sofisma não está onde ele é esperado em primeiro lugar", isto é, o "chiste sofístico", como Freud mostra, "não é localizado, como na Metafísica, nos sons da voz e nas palavras, ele não joga, como nas Refutações Sofísticas, em primeiro lugar e antes de tudo com a homonímia".[46]

Assim, se decidirmos acrescentar um "e", ou um "se", ao invés de "ou", nas junções entre as proposições dessa anedota, isto é, nas passagens dobradiças através das quais se vai da primeira para a segunda, e depois, da segunda para a terceira resposta, torna-se possível trazer à superfície a seguinte sequência: "eu nada peguei emprestado

[44] Freud, S. Op. Cit. p. 67.
[45] Cassin, B. Op. Cit. p. 281-292.
[46] Ibidem, p. 284.

de ti 'e' o caldeirão já tinha um furo 'e' eu lhe devolvi o caldeirão intacto". Essa estrutura de recuo, de certo modo reproduz a estrutura das teses sequenciais do *Tratado do não ser* de Górgias, onde se lê que "nada é, e se é, não pode ser conhecido, e se é e se pode ser conhecido, não pode ser comunicado [de uma pessoa a outra, através da linguagem]".

Mas, a estrutura desse chiste que é contado por Freud atinge o clímax das suas possibilidades cômicas quando se concebe que aquilo que o indivíduo que pega emprestado o caldeirão provavelmente pode estar dizendo àquele que lhe emprestou o caldeirão seja algo como: "eu nada peguei emprestado dele, e se peguei, o caldeirão já tinha um furo, e se peguei e se o caldeirão já tinha um furo, eu devolvi o caldeirão intacto, [isto é], do mesmo jeito que eu o tomei emprestado". Essa estrutura de recuo, que produz o deslocamento de pensamento, ao invés de jogar com as palavras, é a mesma com que Górgias devolve, sob uma forma de paródia, o "caldeirão do ser" em que se constituiu o *Poema* de Parmênides. Dito de outro modo, operando uma estrutura de recuo de pensamento que é um tipo de auto-refutação dialética peculiar aos antigos rétores sicilianos[47], Górgias devolve o recipiente gnoseológico do "ser", da ontologia eleática, do modo como ele, Górgias, provavelmente o recepcionou. Tudo para dar ênfase na problemática questão que se refere tanto ao conhecimento como à possibilidade de transmissão de conhecimento, evidenciando assim certo furo contido em algumas premissas dessa ontologia.

A um "é, pode ser conhecido e pode ser comunicado", Górgias opõe um "não é, não pode ser conhecido e não pode ser comunicado". Pois, diz Górgias, se só podemos pensar aquilo "que é", sendo-nos impossível pensar o que "não é", e, ainda, "se pensar e dizer são o mesmo", então ao se dizer que "carroças correm sobre o mar", isso assim será, pelo simples gesto de um dizer.[48]

Portanto, se aqui interpretamos corretamente Górgias, o *Tratado do não ser* não se conclui com a afirmação de que "nada é". E muito menos de que nada pode ser

---

[47] Refiro-me aqui à antiga tradição retórica siciliana, cujas raízes se encontram em Córax e Tísias. Uma tradição que possuía uma técnica de argumentação fundamentada no *eikós* (esperado, provável) e de quem Górgias sofreu fortes influências. c.f. em Platão (*Fedro*. 267a-b), em Cícero (*Brutus*. 46), em Plebe, A. (*Manual de Retórica*. Ed. Martins Fontes. São Paulo. 1992. pgs.11-32) em Kennedy, G. A. (*The art of persuasion in Grecce* [*A histoty of Rhetoric*, 1], Princeton, 1963), em Barthes, R. (*L'ancienne rhétorique* [*Aide-Mémoire*] in: Communications, 16,1970. Recherches rhétoriques. pp. 172-223), entre outros.

[48] Górgias. *Tratado do não ser*. §78-79. Utilizo aqui a tradução de Barbara Cassin. Trata-se, portanto, de uma ironia de Górgias, uma paródia que ele faz do *Poema* de Parmênides: quando Parmênides diz que ser, pensar e dizer são o mesmo, Górgias formula uma réplica irônica, respondendo que "então, ao dizermos que carroças correm sobre o mar" carroças de fato correrão sobre o mar, pelo simples gesto desse dizer.

conhecido. Mas, sim, com a indicação de que as palavras dizem apenas as palavras, e não "as coisas", elas mesmas, uma vez que as palavras nada dizem, em absoluto, sobre uma total natureza do "ser"[49]. Górgias considerava que, por limitações que são constitutivas do aparato sensível humano, aos homens é interditado comunicar, uns para os outros, as exatas afecções que o incessante fluxo do real lhes causa. Para Górgias, não são os homens que nomeiam coisas e fenômenos, mas, sim, esses é que, ao afetarem as mentes humanas, registrando-se na memória, irão fazer com que as palavras saiam e se revelem, enquanto palavras.

A título de conclusão, destaco uma passagem do *Ecce Homo* onde Nietzsche, após se dizer de modo ambivalente tanto um *décadent* como também o seu contrário, afirma ter sido "a sua vontade de vida, a sua filosofia", um "remédio certo" para ele[50]. Essa passagem traz à tona, sem que haja uma referência direta a Górgias, uma questão fundamental que o *Tratado do não ser* nos oferece. Diz Nietzsche[51]:

> Em última instância, ninguém pode escutar mais das coisas, livros incluídos, do que aquilo que já sabe. Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência. Imaginemos um caso extremo: que um livro fale de experiências situadas completamente além da possibilidade de uma vivência freqüente, ou mesmo rara – que seja a primeira linguagem para uma nova série de vivências. Nesse caso simplesmente nada se ouvirá, com a ilusão acústica de que onde nada se ouve "nada existe" [nada é]

Ao sugerir que os homens não conseguem escutar nada a respeito do que já não tenha sido, de algum modo, experienciado, e que, uma vez não existindo traços de memória dessas vivências, a linguagem por si só não garantiria nenhuma transmissão de saber, Nietzsche parece indicar uma tênue fronteira entre a filosofia de linguagem esboçada por Górgias e as questões que se referem às relações entre linguagem, saber e transmissão de saber, tal como nos é mostrado no mito platônico de *Theuth*.

Como fazer com que as palavras escritas, imóveis e fáceis de serem "atacadas" (ou mal compreendidas), para usar um dizer de Alcidamante, como fazer para que elas possam ser transmitidas, enquanto saber, para os que leem?

Como se deve escrever, no caso de haver uma pretensão de se dar algo a conhecer, de modo que os escritos sejam compreensíveis, até para os que, porventura,

---

[49] Ibidem, §84.
[50] Nietzsche, F. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1995. p. 25.
[51] Ibidem, p. 53.

venham a acolhê-los como se eles fossem, em relação ao que é dito, algo como as suas primeiras afecções?

Para Górgias, o que se diz sobre o real é simplesmente o fruto das afecções que esse real impõe aos sentidos, uma vez que, diz Górgias, "é o de fora que se torna revelador do discurso".[52] E isso se dá, talvez, não porque palavras e coisas se encontrem, de fato, para fabricar o aspecto revelador da linguagem, mas, sim, porque entre as palavras e as coisas talvez se produzam os traços que são passíveis de lembrança, os vestígios, as marcas mnemônicas que as ligam, palavras e coisas. É provável que "designações e coisas não coincidam", para usar aqui as palavras de Nietzsche, uma vez que se concorde, ainda com Nietzsche, que as "palavras são representações sonoras de uma excitação nervosa".[53] Pois, como já apontara Górgias, do mesmo modo como a visão não capta os sons da voz, os ouvidos são surdos para as cores, considerando-se que "o que se escuta são sons".[54]

E mesmo se fosse possível conhecer e dizer em absoluto o que é de algum modo conhecido, como garantir que aqueles que escutam esse dizer conseguirão formar a mesma imagem mental, acerca disso que é dito? Falando de outra maneira, como transpor com exatidão as imagens formadas pelas excitações nervosas de uma mente para outra mente, somente utilizando as palavras?

Meditando sobre as relações de proximidade entre as idéias de Górgias, de Alcidamante e de Platão, Derrida não nos deixa esquecer do antigo problema que diz respeito à memória e ao uso da memória, uma vez que, de fato, não só o homem, mas também "a memória, é por essência finita".[55] De acordo com Derrida, uma memória ilimitada não seria uma memória, mas, sim, "a infinitude de uma presença a si",[56] isto é, uma memória plena, perene, que dispensaria o trabalho humano de constituição de memória, individual e coletiva, através de linguagem e de imagens que se armazenam ao longo da existência, na *psiquê*. É possível, inclusive, que esse laborioso processo de constituição de memórias seja um fator importante para que os homens conduzam as suas buscas por saber como algo que deve estar sempre em construção, evitando as ilusões de acreditar ter chegado a um conhecimento pleno, acerca do real

---

[52] Górgias. Op. Cit. §85.
[53] Nietzsche, F. *Introdução teorética sobre a verdade e a mentira no sentido extra moral.* in *O Livro do Filósofo*. Tradução de Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Ed. Centauro. 2004. p. 67.
[54] Górgias. *Tratado do não ser* [*De M. X. G*] 10 (20) 980b. Utilizei aqui a tradução de Barbara Cassin.
[55] Derrida, J. Op. Cit. p. 57.
[56] Ibidem, p.56.

Ora, o que são os dramas de Platão, que imortalizam Sócrates através da escrita, senão imagens próprias, isto é, senão um refinado jogo de representações sobre uma perspectiva através da qual Platão compartilha parte das impressões que a convivência com Sócrates registrou em sua própria alma?

No universo relacional humano, que é erigido por linguagem e na linguagem, as imprecisões e as compreensões distintas talvez sejam mesmo inevitáveis. É possível que o recurso à palavra, como instrumento de transmissão de saberes, ou simplesmente de informações, seja mesmo precário. Pelo menos nos casos em que se deseja uma apreensão total e completa, acerca do incessante fluxo da realidade.

Por outro lado, como sugeriu Górgias, a linguagem é como um *phármakon* para as mentes. Ela é como uma soberana entre os homens. Uma poderosa senhora, capaz de suscitar emoções diversas, muitas das quais contrárias, e que influenciam em nossas tomadas de ações e de decisões.

E, no que se refere à atividade da escrita, a escola sofística que deriva de Górgias, e é continuada em Atenas por Alcidamante[57], nos deixa perspectivas interessantes para serem pensadas. Uma delas é a de poder ver a escrita como um privilegiado instrumento de memória (*grámmata mnémes órganon*), tal como a escrita é apresentada na *Apologia de Palamedes*, por Górgias. Idéia essa, a da escrita como organizadora de memória, que Górgias provavelmente empresta da tragédia *Palamedes*, de Eurípides,[58] que nos apresenta esse herói como o inventor do gamão e do cálculo, assim como da escrita como um "*phármakon* para o esquecimento".[59]

Diferentemente do *Theuth* de Platão, que nos diz que a escrita-*phármakon* é nociva, pois ela é capaz de corromper a memória e a verdade, Górgias sugere que esse *phármakon* tem uma potência ambivalente. Diz Górgias que a palavra é um *phármakon*, capaz de encorajar e também de acovardar, podendo provocar o riso e a alegria, assim como fabricar melancolia, lágrimas e tristeza, dependendo da dosagem e da ocasião (*kairós*) em que as palavras são aplicadas na alma. Tanto para Górgias, como para

---

[57] c.f. Dionisio de Halicarnasso, *Sobre Isaeu*. 19; Ateneu de Naucratis, *Banquete dos Sofistas*. XIII. 592c, entre outros.

[58] fr. 578.1.

[59] François Jouan, (*Euripide et les légends dês Chantes Cypriens.*2009.p.350) aproxima as perspectivas de Eurípides e de Górgias, no que se refere ao personagem Palamedes enquanto criador da escrita como *phármakon* para o esquecimento. Segundo Jouan, o "instrumento para a memória" a que se refere Górgias, na *Apologia de Palamedes* (§30), corresponderia perfeitamente ao "remédio para o esquecimento", que é descrito por Eurípides no fragmento 578.1 da tragédia perdida *Palamedes*. François Jouan, também articula essa mesma idéia com o *Fedro*, de Platão (275 a-b), referindo-se à passagem na qual Sócrates apresenta *Theuth* como um deus criador da escrita, a saber, um criador da escrita como *phármakon* para a sabedoria e também para o esquecimento.

Alcidamante, se a fala (*lógos*) é mais eficaz do que a escrita (*graphé*), não é porque de início ela seja filosoficamente conduzida "pela verdade e pelo bem", como lembra Derrida[60]. Mas, simplesmente, porque a oralidade é mais eficiente e adequada às discussões onde o tempo oportuno (*kairós*) para intervir é fundamental.

O contexto da parcial condenação da escrita, em Alcidamante, inclui uma acirrada rivalidade com a escola de filosofia de Isócrates, um pensador que, embora fosse hábil escritor, sendo também discípulo de Górgias, era, no entanto, um orador limitado, para falar em público. Para Alcidamante, a escrita demanda grande dedicação, "tornando maior o tempo das intervenções, nos momentos oportunos (kairós), onde se exige ajuda rápida nos debates".[61] E são justamente nesses momentos oportunos, ainda com Alcidamante, que "falar de improviso é necessário, para os que falam em público, nos tribunais e nas reuniões privadas".[62]

Outra questão legada por essa escola sofística diz respeito à possibilidade de observar na escrita o seu caráter lúdico, que diz respeito à confecção dos textos, assim como também às possibilidades de leituras. Tanto Górgias[63] como Alcidamante[64] acreditavam que a linguagem escrita (*graphé*) possui traços lúdicos. Ela é um jogo (*páignion*), nos dizem ambos. E a compreensão dessa comparação, entre linguagem e jogo, ou, aqui eu acrescento, entre o texto e a tessitura lúdica, do modo como esses dois antigos pensadores registraram nas linhas finais dos seus respectivos manuscritos, permanece em aberto.

Talvez uma das alternativas para lidar com as angústias que decorrem da intensa fluidez que é própria da linguagem seja aceitar, como insinua Derrida, que "um texto só é um texto se ele se oculta de nós, em um primeiro olhar". Afinal, se um texto nada nos diz em um primeiro encontro, é possível que isso ocorra justamente devido a uma disposição lúdica, que é "a lei de sua composição e a regra do seu jogo".[65]

Não pode haver ausência de boca nas palavras:
nenhuma fique desamparada do ser que a revelou.

(Manoel de Barros. *O Livro Sobre o Nada*)

---

[60] Derrida, J. Op. Cit. p. 60-61.
[61] Alcidamante. Op. Cit. §10.
[62] Ibidem, §9.
[63] Górgias, Op. Cit. §21.
[64] Alcidamante, Op. Cit. §34.
[65] Derrida, J. Op. Cit. p.7.

Referências bibliográficas

AVEZZÙ, G. *Alcidamante. Orazioni e frammenti*. Testo, introd., trad. e note a cura di G. A. (Boll, Ist. Filol. Gr., Suppl. 6). Roma, 1982.

CASSIN, B. *Ensaios Sofísticos*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. Siciliano, 1990.

DERRIDA, J. *Esporas Os estilos de Nietzsche*. Tradução de Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. Nau, 2013.

_____. *A Farmácia de Platão*. Rio de Janeiro: Ed. Iluminuras, 2005.

FREUD, S. *Os Chistes e a Sua Relação com o Inconsciente*. São Paulo: Imago [ESB], 1972 [1905].

GORGIAS. *Testemunhos e Fragmentos*. Tradução de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Ed. Colibri, 1993

HOMERO. *Ilíada.* Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

_____. *Odisséia.* Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996

LACAN, J. 1993 [1972-1973]: Seminário XX. *Mais, ainda*. Tradução de M. D. Magno. RJ: Ed. Jorge Zahar.

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1995.

_____. *Introdução teorética sobre a verdade e a mentira no sentido extra moral*. in O Livro do Filósofo. Tradução de Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Ed. Centauro. 2004.

PLATÃO. *Banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2011.

_____. *Fedro*. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. *Protágoras, Górgias, Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

Recebido em: 30/05/2015 – *Received in: 05/30/2015*

Aprovado em: 07/11/2015 – *Approved in: 11/07/2015*